

П.К. ГРЕЧКО

ИДЕНТИЧНОСТЬ – ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Писать об идентичности в перспективе постмодернизма очень трудно – мешают многие обстоятельства. Начнем с обстоятельства странового (страноведческого), ведь пишем мы «из России». Наблюдения нашего известного социолога М.К. Горшкова будут здесь очень кстати: «...Как бы противоестественно с точки зрения национальной гордости это ни звучало, но величайшие достижения российской науки и технологического развития продолжают пока мирно соседствовать в России с тем, что основная часть трудоспособного населения страны живет еще в раннеиндустриальную эпоху со всеми вытекающими отсюда последствиями для их мировоззрения. И сравнивать их видение мира в конкретно-историческом плане было бы правильно не с их ровесниками в развитых странах, а, как минимум, с их дедушками»¹. Постмодернизм, по определению, имеет дело даже не с индустриальной эпохой – с постиндустриализмом. Следовательно, приходится бороться с отторжением темпорально чужеродной эпохи, т.е. с несовместимостью разных исторических ментальностей.

Что конкретно имеется в виду? Раннеиндустриальная же традиция восприятия идентичности. В ней идентификация, по сути, приравнивается к социализации, к приобщению к ценностям, нормам и идеалам общества в целом. Если вы родились в этом (в это) общество, то и быть вам его репликой, слепком. Социально-внешнее просто переводится, или распремечивается, в индивидуально-внутреннее. Акцент на приобщение сохраняется и в том случае, когда под идентификацией понимается различие, выделение, обособление. В индустриальную, а тем более по-

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва).

¹ *Горшков М.К.* Российский менталитет в социологическом измерении // Социс. 2008. № 6. С. 105.
Там же. С. 104-105.

стиндустриальную эпоху идентификационный акцент иной – на самовыражении, самоутверждении, манифестации собственной значимости, подтверждении некоего самостояния – с опорой на внешние культурные формы, но это уже «инфраструктурный» вопрос. Продолжим противопоставление: социализация говорит о том, что человек есть существо общественное, тогда как идентификация – что он еще и культурно-общностное существо. Идентификация имплицитно экзистенциально-личностную самобытность, в то время как социализация несет с собой (это ее неизбежная тенденция) «некритический позитивизм», т.е. тот или иной жизненный оппортунизм и конформизм. Обозначим перспективу: постмодернизм пытается предостеречь индивида от саморазрушительной (само=самость) зависимости от социализации, а в пределе – и идентификации. Культурные смыслы и ценности в его перспективе должны переводиться в неповторимо-индивидуальные способы осмысления и оценивания личностного существования.

Раннеиндустриальная ментальность задает также неразрывную связь идентификации с исторической памятью, с возрождением прошлого, что грозит ей растворением в историцистской мемориальности, доходящей в нашем случае до Святой Руси. Забегая вперед, скажем: постмодернистская идентичность потому и постсовременна, что обращена в будущее, живет образами грядущего. В ней к тому же нет образцовости того, с чем индивид себя идентифицирует. Реален здесь лишь процесс постоянного становления, который не может быть репрезентирован – так называемый кризис репрезентации, и не только эпистемологический, но и институциональный. Становление – это всегда изменение и становление отличным, другим, в нем нет определенной цели или конечного состояния. Все события становления – частичные, самое интересное здесь то, что между ними, в самом зоре промежутка.

Постмодернистская перспектива идентичности существенно отягощена (хотя это обстоятельство уже можно отнести к ее специфике) самим духом постмодернизма. Он явно не идентификационный. Постмодернизм известен прямо противоположной направленностью – радикальным разотождествлением и разуподоблением всего и вся, «плавлением твердынь», как выражается З. Бауман, недоверием к Целому, отрицанием всякой привилегированности, загадочного высшего авторитета, вертикальной власти и прочих столь же «солидных» вещей. Постмодернизм – философия радикального плюрализма, а это значит, что «предельной реальностью» для него выступает не единение, а различие, не тождество, а «рассредоточенная» множественность. Интересна в данном плане следующая новость, о которой поведал недавно журнал «Огонек»: «На смену

гламурному стандарту идет новая мода. Конечно же из Парижа. Нет – фотошопу, нет – пластической хирургии, нет – стандартной одежде и культу косметики! Мода на себя, на свою индивидуальность, на свою прожитую жизнь»². Тем не менее идентичность, идентификация постмодернизмом не перечеркивается – просто она там очень особенная, в чем нам и предстоит убедиться.

Имеет смысл разъяснить также наше понимание «постмодерна» и «постмодернизма». Сделать это тем более необходимо, что в отечественной литературе нет пока ясности в их трактовке. Более привычная терминология здесь «постиндустриальная эпоха» и «постиндустриализм». С приставкой «пост» никаких недоразумений нет – все именно так («после») и есть. С «индустриальностью» же ситуация много сложнее. Она невольно ассоциируется с экономизмом, с явным выпячиванием места и роли индустрии в жизни человека и общества. Сказывается, видимо, и не забытое еще марксистское прошлое с его производственной («производственные отношения») терминологией. Сегодня, когда «марксизм» и «индустриализм» справедливо идут с приставкой «пост», ощущается острая необходимость в иной, отличной от «истматовской» традиции терминологии. И не просто в терминологии – в новой интерпретации той реальности, которая за ней стоит. А стоит за ней, если искать «конечные причины», не экономика и не индустрия, а ценностные основания, ментальность, дух эпохи. Он, дух этот, инициирует экономическую активность, мотивирует, побуждает, дает импульсы к развитию индустрии.

Ориентируясь на сказанное, мы будем говорить о домодерной, модерной и постмодерной эпохах истории. Поскольку «модерн» привычно переводится у нас как «современность», а последняя тоже привычно отождествляется с «нашим временем», то естественно встает вопрос: а что это за «постсовременная» эпоха? В обычной последовательности времен, за «после-современностью» идет, должно идти будущее. Но мы ведь живем не в будущем, а в настоящем – это твердое, практически удостоверяемое ощущение. От данной терминологической сумятицы, оставаясь в рамках русского языка, вообще нельзя избавиться. Для поиска выхода нужно обратиться к той культурной традиции, из которой модерно-постмодерная терминология к нам и пришла. Ведь терминология эта не наша и уж точно не авторская, как можно было бы заключить из сказанного выше. Под модерном, эпохой Модерна понимается на Западе, прежде всего в англоязычной его части, Новое время, духовные основы которого по-настоящему откристаллизовались в культурном процессе Просвещения.

² Кнеллер И. Поверх стандартов // Огонек. № 23 (5101). 19.10.2009.

Модерн – исторически первая современность, ей на смену идет исторически вторая современность, собственно Постмодерн. Так что современность «наших дней» в развитых странах Запада и Востока носит (по истоку и в тенденции) постмодерный характер. Что касается постмодерна и постмодернизма, то они различаются как историческая эпоха и ее идейное выражение. Выражение не единственное, но наиболее, по нашему мнению, яркое. В последнее время его подкрепляет – резонансным образом – нелинейное общеметодологическое мышление под именем *complexity*. Им обычно обозначают сложную и хаотично запутанную динамику, т.е. развитие, насыщенное случайностью и шумом³.

Проблемная диспозиция постмодернистской идентичности состоит из двух сторон: внутренне-субъектной и внешне-средовой, т.е. из индивида и тех кругов жизни, которыми он де-факто опоясан. Логично поэтому описать сначала эти стороны, а потом уже их «идентичностную» взаимосвязь.

Человек как субъект постмодерной идентичности

Придерживаясь децентризма и веры в благодатность различения или «безусловного рассоединения», постмодернисты превращают и человека, индивида, в «дивида». Индивидуум, если следовать его латинскому корню *individuus*, – неделимый, а дивид, соответственно, – делимый. Делимость может принимать форму «деиндивидуализации», достигаемую «посредством умножения и смещения различных рекомбинаций» (М. Фуко).

«Деление» человеческого индивида на фрагменты, сегменты, плоскости, плато, на множество различных позиций и функций разительно отличается от раздвоения личности, «несчастливого сознания», которыми страдала новоевропейская культура, эпоха Модерна. Постмодерный (постмодернистский) «дивид» не раздваивается и даже не удваивается – он просто переходит от одного жизненного проекта к другому, делая это как под давлением жизненных обстоятельств, так и из эстетического наслаждения игрой своих физических и интеллектуальных сил. Данное обстоятельство было замечено уже давно. «Я противоречу себе? – писал знаменитый американский поэт Уолт Уитмен. – Прекрасно, значит, я противоречив. Я велик, меня – миллионы».

Отдельный вопрос – о раскрытии внутреннего потенциала индивида. Модерн знал здесь вполне понятный (адекватный некой общей атмосфере) идеал-предел – всесторонне и гармонично развитый человек. Так-

³ Подробнее об этой теории см.: Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. М., 2009.

же солидарно признавалось, что потенциалом этим – как совокупностью сущностных или родовых сил человека – в равной мере располагают, владеют все. Постмодерный человек лишен такой иллюзии: у каждого потенциал свой, родной, а значит, ограниченный, разный. И развивать его нужно по собственному усмотрению-выбору, отвечая на некие имманентные потребности снизу, а не на идеальные, т.е. от идеала идущие, команды сверху. Полнота раскрытия потенциала индивида измеряется теперь не достигнутой высотой, не близостью или отдаленностью от идеально заданной планки, а дискретной ситуативной реализацией наличных сил и возможностей человека.

Получается в итоге некая полнота отдельных жизненных проектов (можно: фрагментов и сегментов), настроенных на одну частоту – частоту игры, порождающей в перспективе резонансную или выбранный личностью. Главное, оказывается, – дойти до своего собственного предела, а не приблизиться к общему (модельному, продвинутыми или звездными личностями задаваемому). Предельность в раскрытии своих, пусть и всегда ограниченных, сил делает людей равными друг другу, по крайней мере – в человеческом достоинстве, личностном самостоянии, в стремлении раскрыть весь свой потенциал, самореализоваться.

Наряду с пределом в жизненном пространстве постмодерного человека выделяется такой феномен, как «конечно-неограниченное», раскрываемое в виде ситуации, в которой «ограниченное число составных частей дает практически неограниченное количество сочетаний»⁴. Как конечно-неограниченное существо человек есть своеобразный кубик Рубика, изобретательная комбинаторика сил и возможностей – как собственно внутренних, так и тех, которые привлекаются, всегда конечным образом, из внешней среды. Иначе говоря, постмодернизм претендует на выявление действительно реальной – комбинаторной беспредельности человеческого бытия, остающегося, тем не менее, конечным.

Рассматриваемое пространство интересно еще одним измерением – шизопроцессуальным (выявляемым с помощью шизоанализа). Постмодернистский шизопроцесс – это, естественно, не клиника, не нечто патологически расстроенное и потому необратимое, а попытка вырваться из смирительной, или нормализующей, рубашки социальных кодов, которые делают жизнь человека жестко регламентированной, безликой и репродуктивной. Цель у шизоанализа и шизопроцесса одна – сделать социальную нормативность, а через нее и социальную среду в целом более гибкой, человечески податливой, а человеческого индивида («диви-

⁴ Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 170.

да») – предельно раскованным, ситуационно пластичным, творчески инициативным и самостоятельным. Подойти к границе, грани, но ни в коем случае не переходить, не переступить, не стирать ее; всегда иметь тыл и быть возвращаемым, обратимым. Пользуясь словами Ж. Батая, можно сказать, что шизо-опыт есть опыт «путешествия на край возможности человека». Это опыт мышления (и действия, конечно) у границ, пределов, а значит – и на пределе.

Постмодерный шизофренический процесс – это прорыв (break-through), но никак не развал, распад (break-down). Очень важно видеть в нем именно процесс, а не сущность (положенную или устоявшуюся основу). Процесс потому и процесс, что он всегда «становящееся» и никогда – «ставшее». Зафиксировать, остановить означает здесь то же самое, что и убить. Шизо-индивид вибрантен, а не дисфункционален, как банальный (клинический) шизофреник. Он свободный, одинокий и веселый (веселящийся) человек – так, во всяком случае, представляют его Ж. Делёз и Ф. Гваттари в своем совместном двухтомном труде «Капитализм и шизофрения»⁵.

Постмодернизм отвергает как не свое, не родное шизофрению пассивную (от нее лечат в больнице), приветствуя и поощряя шизофрению активную – ту, которая сознательно отвергает репрессивные каноны культуры, ускользает от «определенностей» любого типа, открыто заявляя об импульсах и желаниях, идущих из глубины человеческого существа. Доверившись собственному желанию, т.е. психическому и телесному продуцированию того, что действительно хочется, отважившись принять его имманентную логику, человек научится жить в согласии (согласии-различии, если быть точным) с природой, обществом и самим собой – так мыслят себе эту ситуацию постмодернисты.

Вместе с постмодернистской «делимостью» индивида оставляет и субстанциальность. Он теперь уже не субъект в исходном и традиционном смысле этого слова, задаваемым его латинскими корнями *sub-jectus* (под-лежащее, положенное или лежащее внизу). Из него уходит надежность как основание, на которое можно опереться и которому определенно можно доверять. Некоторые авторы описывают эту ситуацию в терминах онтологической неуверенности и дефицита целостности. Главным «размягчителем» субстанциального ядра человека выступает его свобода. В условиях постмодерного общества, сделавшего игру законом или принципом своей жизни, она становится резервуаром неопределенности и творческой диффузии. Постмодернистская свобода в полной мере

⁵ См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 208.

демонстрирует свою бессубъектность (произвольность и самодетерминированность) – на фоне и в контексте коммуникативно-игровой определенности социального бытия.

Постмодернистская «двидность» выводит человека за границы, полагаемые топосом, или пространственным положением, его тела. Со времен Платона мы привыкли считать тело узилищем человеческой души. Постмодернизм инициирует движение человеческой души, фактически – человеческого в человеке, из пространственно-телесного заточения в мир социального (социальных взаимодействий и человеческой коммуникации). Деление на внутреннее и внешнее, по сути, исчезает, человек уверенно, хотя и не без риска, шагает вовне, детерриториализуется. Не существует, нет человека вне его социально-культурного окружения – перед нами всегда «индивид-в-некотором-контексте».

В терминологии М. Фуко и Ж. Делёза, внутренне-человеческое предстает как складка внешне-социального. Складывается, что понятно, не человек как физическое (биологическое) существо, а его «метафизическое», собственно человеческое измерение. Человеческое в человеке не находится ни под черепной коробкой, ни в сердце, воспетом поэтами, ни в пятках, куда, как уверяет народная мудрость, человеческая душа прячется от страха, ни в любом другом органе или полости человеческого организма. Оно – в том, что связывает людей друг с другом, в их социальном взаимодействии, в человеческой коммуникации и взаимопонимании как ее цели и результате.

Постмодернистский индивид растворяется, рассеивается в процессуальности или функциональности собственных дискурсивных практик, в структурах языка и речевой коммуникации. «Речь идет о том, – пишет, рассматривая проблему автора, М. Фуко, – чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции и подчиняясь каким правилам может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса»⁶.

⁶ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 40.

Данным переворачиванием постмодернизм протестует против просветительского, или модернистского, своеволия субъекта, его Я-центрированного существования, и обозначает новые горизонты ответственности. Последняя теперь выходит из своего индивидуалистического укрытия, пробивает скорлупу Я-существования и распространяется на весь мир социального. При этом она не тянет за собой доминирования и господства («железную руку» контроля, мира и порядка), поскольку здесь нет властно-модерной концентрации (системной центрации) субъективности. Индивид социально контекстуализируется, возникает новое единство «человек-и-его-окружение». Вновь можно говорить об индивиде, до которого поднимается (достраивается) «дивид» через охватывающее его социальное.

Как исторической эпохе, Модерну свойствен индивидуализм. Он атомизирует историческую реальность, социальную ткань бытия. Индивидуалист — социальный атом общества. Если продолжить эту химическую аналогию, то можно сказать, что для домодерного общества характерен социальный полимеризм (множество одинаковых частей или повторяющихся звеньев, читай: индивидов).

Что до постмодерного общества, то его отличает социальный молекуляризм. Являясь чем-то средним между социальным атомизмом и социальным полимеризмом, социальный молекуляризм, с одной стороны, поддерживает и возвышает индивидуальность человека, автономию его воли, а с другой — сохраняет и укрепляет социальность, но не в виде объективно-исторической системы или дисциплины традиции, а как жизненный мир человека, включающий в себя Другого (других людей).

Оппозиция одинокого Я и монолитно унифицированного Мы разрешается тем самым во взаимообогащающее единство Я и Другого. Другие здесь не чужие, а просто иные, отличные, индивидуально «акцентированные». Не на одно лицо, не «одной крови», как при коллективизме-полимеризме, и не субстанциально разобщенные, экзистенциально противостоящие друг другу, как в случае социального атомизма, а именно и только разные, многообразные, неповторимые в своем человеческом самостоянии. «...Другой, взгляд Другого, — пишет в данной связи У. Эко, — определяет и формирует нас. Мы (как не в состоянии существовать без питания и без сна) неспособны осознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других»⁷. Важно при этом обратить внимание на то, что Другой по отношению к Я не обязательно межличностное Ты. Молекулярно-плюралистический Другой — это непременно интерсубъективное существо,

⁷ Эко У. Когда на сцену приходит Другой // Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб., 2000. С. 15.

т.е. любой (всякий, каждый) другой, «третий», если воспользоваться терминологией П. Рикёра. Интерсубъективность в применении к идентичности означает только одно – признание в другом его человечности, уважение в другом его личности. Нет здесь места, что очевидно, и узколобой бинарности «свой – чужой». Иначе говоря, Другой в условиях Постмодерна (и социального молекуляризма) является выражением безграничной, ксенофобскими барьерами не прерываемой коммуникации.

Обращаясь к образному ряду 3. Баумана, можно сказать, что по миру культуры модерна человек путешествует как паломник. Он не просто любуется достопримечательностями, он выражает им свою центростремительную преданность. И наоборот, в мире культуры постмодерна человек всегда турист; в ненасытном поиске новых впечатлений и ощущений он спокойно пересекает различные культурные ареалы и границы. Линия движения определяется здесь скольжением по смыслам, отстраненностью, а не приверженностью.

Постмодернизм позиционирует себя как новый, действительно современный гуманизм. Прежний, простой и понятный всем гуманизм, как оказалось, излишне абстрактен. Он обращен не к живому, конкретному, индивидуально-реальному человеку, а к человеку вообще, как таковому, к человеку в смысле человечества. Или, выражаясь по-другому, он различает и признает в индивиде лишь то, что объединяет, уравнивает его с другими такими же индивидами, что есть в нем от рода человеческого. Можно понять в данной связи возмущение Мориса Бланшо: «Вести благородные речи о человеческом в человеке, мыслить в человеке человечность – нет, такие словеса тут же делаются непереносимы, и, скажем прямо, они гаже любых нигилистических гробостей»⁸.

Старый, традиционно-абстрактный гуманизм можно с полным основанием назвать идеократическим. В угоду гипостазированной Идее человека он развивает равнодушие к судьбам отдельных «человеков», многочисленных и индивидуально неповторимых мужчин и женщин. И как-то так всегда получается, что эта человекоИдея воплощается прежде всего в вожде, лидере, отце нации. Он и оказывается самым человечным человеком. Преимущественно ему и адресуются гимны величия человека. По поводу социалистического «Все для блага человека, всё во имя человека!» у нас в свое время шутили: «Мы даже знаем, кто этот человек». Кроме идеократичности, абстрактный гуманизм страдает еще и идеологичностью. С его помощью официально освящаются существующие общественные порядки, в которых так неуютно чувствует себя живая и

⁸ Цит. по: Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1998. С. 222.

трепетная индивидуальность, не укладывающаяся в прокрустово ложе человека вообще.

Именно в качестве идеологии абстрактный гуманизм успешно гасит индивидуальные очаги сопротивления, направленные против общего, его неограниченного распространения, навязывания, диктата. Сложившаяся таким образом духовная ситуация характеризуется мощными внешними скрепами и одновременно гулкой внутренней пустотой. До поры до времени перевешивает первое.

Постмодернистский гуманизм нацелен на утверждение и возвышение личного достоинства каждого отдельного человека, на создание условий для полновзвучного бытия конкретных Иванов, Мишелей, Джоннов. «Единица – вздор, единица – ноль», «мы за ценой не постоим» – все подобные мотивы глубоко чужды постмодернистскому гуманизму и непременно должны уйти из жизни человека и общества. Из статиста истории человек должен превратиться в ее полноценного, если и не социально, то по крайней мере индивидуально значимого (лично ощущающего свою причастность к «общему делу») агента.

Рискнем предположить, что постмодернизм (постмодерная эпоха) подводит черту под типом развития, заданным первым осевым временем в истории человечества и одновременно предстает симптомом вызревания второго осевого времени, призванного, по К. Ясперсу – автору этой концепции, создать «настоящих людей», подлинного человека⁹. Настаивая на исторической значимости «единицы», личного достоинства каждого отдельного человека, перспективы и ценности Другого, постмодернизм, несомненно работает на грядущий тектонический сдвиг истории.

Социокультурная среда как сторона постмодерной идентичности

Социокультурная среда-сторона идентичности лучше всего описывается в терминах ризоматического мировидения. Концепцией ризоматического мировидения мы обязаны Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, их совместной работе «Rhizome», вышедшей в свет в 1976 г. Сам термин «ризома» заимствован из ботаники, где он обозначает стелющуюся культуру, пускающую клубнеобразные корни (корневище) книзу и дающую покрытые листьями побеги или стебли вверх. Наблюдаемая коррелятивность между корнями и стеблями заходит настолько далеко, что их графическую топологию можно считать взаимобратимой. Стебли – те же корни, но только вышедшие на поверхность. И наоборот: корни – это просто подземные стебли. По мере продвижения ризомо-растения вперед его ранее

⁹ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 53, 154.

выброшенные корни и побеги-стебли постепенно отмирают. Каждый отрезок ризомы при благоприятных условиях может давать (и дает) жизнь новому растению.

Ризому постмодернизм противопоставляет дереву как совершенно другому (классическому – Новое время) способу мышления. «Дерево» не устраивает постмодернизм очень многим, практически всем. Дерево держит философский дискурс в плену мифологического сознания с его организацией универсума, космоса по принципу «дерева мира». Мыслить «деревом» – значит мыслить мифологически, притом что по форме все может выглядеть сверхрационально.

У дерева, далее, есть корень, а значит, глубина, в которой, по общему мнению, заключена сущность, субстанция, основа-детерминанта всего являющегося нам мира. Дерево также является символом вертикально-властной организации бытия («власть всегда древовидна»), оно навязывает нам образы центра (ствол) и периферии (отходящие от ствола боковые ветви). Образ центра, впрочем, приходит здесь и с другой стороны – со стороны колец, ежегодно нарастающих в стволе дерева. Дерево с его вектором роста (и движением соков) от корней до кроны олицетворяет собой генетически-стержневое, линейно-сквозное видение мира. Своим непрерывным дихотомическим ветвлением дерево к тому же конституирует бинаризм, логику бинарных оппозиций – то, что постмодернистская критика сделала одной из главных своих мишеней.

Любая упорядоченность, согласно постмодернизму, непременно приобретает древовидную конфигурацию. Деревом проросла, как полагают Делёз и Гваттари, вся западная культура, что значительно ограничивает ее спонтанность, творчество и свободу. Вообще «у многих людей дерево проросло в мозгу», их мысли, решения и действия страдают одеревенелостью. В отличие от дерева, ризома являет собой множество беспорядочно переплетенных отростков и побегов, растущих во всех направлениях. Не имеет она и связующего центра в виде какого-то единого корня. Это непараллельная эволюция полностью различных образований, происходящая не за счет дифференциации, членения, ветвления, а благодаря удивительной способности перепрыгивать (переползть) с одной линии развития на другую (отсюда – «поперечное» мышление), исходить и черпать силы из разности потенциалов. Как трава, пробивающаяся между камнями мостовой, ризома всегда чем-то окружена и растет из середины, через середину, в середине. Ризома – это идеология междуизма, *zwischen*-пространства, апология того, что избегает крайностей, дихотомического разъединения реально взаимодействующих частей.

Ризома в постмодернизме уподобляется также сорняку, который стелется и переваливает через препятствия (борозды, каналы, ямы) именно из-за того, что его теснят, ограничивают, обступают со всех сторон культурные растения. И чем сильнее это давление, тем шире радиус действия данного сорняка, тем дальше он выбрасывает свои щупальцы-отростки, тем больше периферийной земли становится его жизненным пространством.

Место ризомы там, где трещины, разломы, пустоты, бреши и другие провалы или лакуны человеческого бытия. Она их по-своему преодолевает. Для нее нет непроходимых границ, какими бы — естественными или искусственными — они ни были. Ризома учит нас двигаться по «пересеченной местности» нашего бытия. Она умножает стороны, аспекты, грани, превращает круг в многоугольник.

Ризома — образ гетерогенности, сама гетерогенность, она всегда в становлении, у нее нет «ориентации на кульминационную точку или на внешнее окончание». В ризоме нет фиксированных точек или позиций, столь очевидных в структуре, дереве или центральном корне. Есть только потоки, их срезы и линии. Ризома есть сетка «линий ускользания», т.е. путей ухода от определенности, фиксированности, одеревенелости. Она лишена какой бы то ни было статики, всегда посередине своей собственной динамики, в ней невозможно выделить системную доминанту.

Если дерево — символ космоса, т.е. порядка, целого, то ризома — символ хаоса, а точнее, хаосмоса (хаоса + (кос)моса). Следуя М. Хайдеггеру, а за ним и Ж. Деррида, данную мысль можно сформулировать иначе: хаос — это та *игра мира*, которая делает возможной *игру в мире* (космос). Ризома представляет все существующее как негарантированное, ненадежное, текучее и мимолетное.

Социально-теоретическая конкретизация «метафизической» ризомы дает сеть, сетевую структуру. Последнюю отличает отсутствие всяких скрепов и главного среди них — центра. Децентрированная сетевая структура представляет собой предельно допустимый минимум упорядоченности или организованности — дальше начинается либо хаос, либо властная нормализация творческой стихии бытия. Сетевая структура, по мысли К. Келли, вся состоит из краев и поэтому открыта для любого пути, которым вы к ней подходите. «Все прочие топологии ограничивают то, что может случиться... Фактически множество поистине расходящихся компонентов может оставаться когерентным только в сети. Никакая другая расстановка (arrangement) — цепь, пирамида, дерево, круг, ступица — не может содержать истинное разнообразие, работающее как целое... Где бы мы ни наблюдали постоянное беспорядочное изменение, мы вправе

ожидать и действительно видим сети»¹⁰. Сетевая структура представляет собой «новую социальную морфологию» (М. Кастельс) современного общества.

Убедительной конкретизацией сетевой структуры выступает адхократическая (*лат. ad hoc* – для этого случая, для данной цели) организационная форма. Это как раз тот случай, «когда каждый организационный компонент представляет собой модуль, созданный для решения одной конкретной задачи, и взаимодействует со многими другими по горизонтали, а не только в соответствии с вертикальной иерархией»¹¹.

Наряду с адхократией конкретизирующим образом постмодернистской ризомы является также понятие блип-культуры (термин Э. Тоффлера). Коммуникация эпохи модерна предполагала систематическую основу и готовые, завершено-целостные картины мира. Для коммуникации эпохи постмодерна систематичность и готовые к употреблению картины мира не то что не характерны – противопоказаны. И связано это прежде всего с особым социально-онтологическим характером информации – ресурса для постмодерна ключевого или знакового, как теперь говорят. Информация легко поддается квантификации (делению на порции или фрагменты); в таком внутренне-расчлененном виде она в действительности и существует. Эти кванты-порции предстают перед нами в виде «блипов» – «вспышек» или «мелькающих изображений».

Мы живем фактически в мире блип-культуры. Для одних, тех, кто не может расстаться с понятиями и представлениями исторически уходящего времени, этот мир кажется сплошным хаосом, настоящим бедламом: «блипы» атакуют со всех сторон, стремительные потоки информации несут непонятно куда. Для других же, тех, кто сумел приспособиться, разобраться в том, как устроены и процессуально организованы информационные потоки, ситуация много проще: надо только сложить эти «блипы» в ту или иную картину жизни. Тут открывается даже простор для позитивного творчества, индивидуального выбора, свободного самоутверждения – никакой предзаданности! Будущее, несомненно, за последней категорией людей.

Социокультурный ландшафт постмодерна, как ландшафт ризоматический, состоит не из структур или других каких-то «устойчивостей», а из потоков и расплывающихся кластеров, референтные группы и ценно-

¹⁰ Kelly K. Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World // <http://www.kk.org/outofcontrol/contents.php> (11 декабря, 2007).

¹¹ Тоффлер О. Адаптивная корпорация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 459.

стно-нормативные формирования в нем имеют постоянно меняющуюся, ситуативную, *ad hoc* ратную конфигурацию. Здесь ничто не гарантировано, и потому так важны коммуникативные линии взаимопонимания — пусть очень тонкие, где-то даже пунктирные, высвечивающие, как молнии, неопределенности и риски нашего бытия.

Постмодерная идентичность

Рассмотрев по отдельности субъектную (внутреннюю) и средовую (внешнюю) стороны идентичности, теперь нам надо их соединить, чтобы показать действительно постмодерную (постмодернистскую) определенность проблемы. Иначе говоря, нам предстоит наложить «дивиденность» на ризоматичность и посмотреть, что из этого получится.

Постмодерная идентичность начинается с права на идентичность. С права в фундаментальном смысле этого слова (по аналогии с правами человека) — как свободы, свободы выбора своей идентичности. По-другому, это — «фундаментальное право на своеобразие», право на самобытность, различие или отличие. Мы здесь солидаризуемся с авторами Доклада ООН о человеческом развитии за 2004 год, выступающими против культурного детерминизма и настаивающими на том, что:

— «рождение в конкретной культурной среде не является реализацией свободы — скорее наоборот. Актом культурной свободы оно становится только тогда, когда индивид осознанно решает продолжать вести образ жизни, свойственный данной культуре, и принимает такое решение при наличии других альтернатив»¹²;

— «чтобы стать полноценными членами обществ, построенных на многообразии, и воспринять всемирные ценности терпимости и уважения к всеобщим правам человека, индивиды должны выйти из жестких рамок той или иной идентичности»¹³;

— «чувство самобытности и принадлежности к группе, разделяющей общие ценности, имеет огромное значение для индивида. Однако каждый человек может отождествлять себя со многими различными группами»¹⁴.

Право на идентичность — это, безусловно, демократическая норма. Демократическая, но ни в коем случае не привилегированно высшая, властно подверстывающая под себя все остальные ориентации и установки, как это следует, например, из заявления П. Брукнера: «Вне демо-

¹² Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире. С. 21 (35 of 328) <<http://www.un.org/russian/esa/hdr/2004/index.html>> (15 декабря, 2007).

¹³ Там же. С. 12 (26 of 328).

¹⁴ Там же. С. 3 (17 of 328).

кратии ничего нет. Если народы третьего мира хотят стать самими собой, они должны стать более западными»¹⁵. Право на идентичность есть одновременно и право на незападные формы идентичности, на невестернизированные предметы идентификации.

Возвращаясь к постмодерному контексту проблемы, подчеркнем еще раз, что идентичность не есть «слипание» в некую совокупность, не «прилипание» к некой общности, хотя идентификационная предметность и в самом деле обладает качеством «социального клея». Она всегда самоидентификация, выявляющая и утверждающая самость человека, но самость не как эго-тождество, герметически-закрытое, полностью совпадающее с самим собой, ревниво оберегающее «одно и то же», а как множественная целостность, гетерогенное единство экзистенциально-смысловых устремлений индивида. Иначе говоря, постмодерн рушит старое понимание идентичности как тождественности, превращаясь в средство артикуляции (и радикализации – в форме притязания на значимость) самости. Соответственно, идентификационная инициатива исходит здесь не от общества или другой какой-то общности, а от самой личности. В результате идентичность конституируется как процессуальное различие, коммуникация различий – индивидуального и социального. Индивидуальное тяготеет здесь к экзистенции, или подлинному существованию, а социальное – к определенно минимальной, но все же гарантии того, что это подлинное существование сохранится, получит институциональную поддержку, обретет безопасную инфраструктуру.

Тождественность, тождество в вопросах идентичности – несомненно, форма тотальности, а с подключением властного ресурса (в форме, скажем, однозначного подчинения части целому) – и тоталитаризма. Тождество-идентичность с тоталитарным целым не только ограничивает индивидуальную автономию личности – оно стирает самое личность. Оно лишает идентификационный процесс морального измерения, которое, по верному наблюдению П. Рикёра, как раз и связано с выявлением и утверждением человеческой самости¹⁶. Идентификационный люфт или интервал важен здесь для сохранения субъективности в ее индивидуальной определенности, а также для поддержания здоровой, по-человечески комфортной социальной среды, в которой идет нескончаемый диалог с Другим – индивидом, социальной группой, обществом в целом.

¹⁵ Цит по: *Deltombe Th.* «Imaginary Islam»: an ideological weapon in the French public debate // <http://www2.surrey.ac.uk/politics/files/ThomasDeltombe.pdf>

¹⁶ См.: *Рикёр П.* Справедливое. М., 2005. С. 29.

Нетождественность, которую несет с собой современная идентификация, хорошо согласуется с самой общей тенденцией в нашем онтологическом осмыслении мира. Со времен Гераклита мы твердо знаем, что «все течет, все изменяется», «*panta rhei*». Справедливость этой мысли регулярно подтверждалась и в дальнейшем – в несколько иных, правда, терминах: «становление», «осуществление», «процесс», «сращение» и т.п. А.Н. Уайтхед, например, рассматривал процесс как субстанцию мира: «...природа есть структура развертывающихся процессов. Реальность есть процесс»¹⁷. Ныне мы подошли к осознанию нетождественности мира и тех вещей, из которых он состоит. Перед нами всегда «в-себе-действующий» объект и «из-себя-действующий» субъект. Начало движения – всегда иное, вне зависимости от того, где (снаружи или внутри) оно находится. Вот это разотождествляющее начало движения и структурирует сегодня процессуальное бытие вещей, мира в целом.

Как и постмодернистский «дивид», постмодерная идентичность легко делится на фрагменты, плоскости, сегменты, свободно нанизываемые на жизненную траекторию человека. Множественность (без внутреннего конфликта – это важно подчеркнуть) здесь может быть как вертикальной (например: парижанин – француз – европеец), так и горизонтальной (арабо-парижанин, японо-американец и т.п.). Множественная идентичность, что важно, не страдает раздвоением, или раздвоенностью. Скорее, это удвоение (утроение и т.д.) идентификационного потенциала личности, жизненной энергии ее бытия с Другими, в мультисубъектной социальной среде. Многообразие форм человеческой идентификации есть прежде всего плюрализм ее оснований или «предметов»: раса, этничность, гендер, гражданско-политическая национальность, конфессиональность, идеологическая доктрина, киберпространственное «чатство» душ и т.д. В данной связи можно согласиться и с теми авторами, которые ставят вопрос о сетевом и переговорном характере современной идентичности¹⁸.

Субъект множественной идентичности – постоянно и дискретно становящееся, кумулятивно не связанное существо. У него, как пишут Ж. Делёз и Ф. Гваттари, «нет постоянной идентичности, он всегда децентрирован, будучи *выведенным* из состояний, через которые он проходит»¹⁹. Каждое из этих состояний есть возможный («возможностный») предикат субъекта. С учетом популярной сегодня методологии *complexity* иден-

¹⁷ Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 130.

¹⁸ См., например: Peters M.A. Education, Post-structuralism and the Politics of Difference // Policy Futures in Education. 2005. Vol. 3. No 4.

¹⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 40.

тичность может быть представлена как ассамбляж (*assemblage*) различных коммуникативных потоков и сил, опытов и акций.

Постмодерная идентичность – предельно раскованная и краткосрочная – доходит до полной свободы примеривания и смены идентичностных масок. До сомнения в том, что за этими масками вообще сохраняется некое Я. По словам Фуко, «идентичность... которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза»²⁰. В данной связи можно сослаться и на принципиального теоретического антипода Фуко – Гегеля, определявшего субъекта как «то, что способно удерживать в себе свое противоречие», принимать свое иное именно как свое.

Впрочем, синтез здесь все же есть, но он очень специфический, назовем его в духе Делёза дизъюнктивным синтезом. Творческая природа человеческой самости включает в себя, конечно, не только дизъюнктивный синтез, но и конъюнктивный, соединительно-синергийный анализ, без этого она не была бы творческой, а значит, и свободной. Творчески свободная самость, выявляемая и утверждаемая становящейся идентичностью, сама в свою очередь превращает идентификационное тождество-различие в проективный и перформативный процесс. Идентичность оказывается проектом, который сознательно выстраивается и осуществляется, исполняется (*performed*). Материалом при этом служат возможности и перспективы, предоставляемые «внешней», ризоматической (неопределенной, но потому и податливой, пластичной) ситуацией, и конструктивные (относящиеся к конструированию) свойства внутреннего мира человека, потенциал его изобретательности, силы его ума и воли. Выбор и смена идентичности – не каприз или прихоть пресытившегося, ищущего острых ощущений, погрязшего в потребительстве (консьюмеризме) индивида. Это творческая реализация некой современной необходимости или последовательности жизни. По верному наблюдению З. Баумана, «проблема, мучающая людей на исходе века, состоит не столько в том, как обрести избранную идентичность и заставить окружающих признать ее, сколько в том, какую идентичность выбрать и как суметь вовремя сделать другой выбор, если ранее избранная идентичность теряет ценность или лишится ее соблазнительных черт.

²⁰ Цит по: Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. С. 198-199.

Главной и наиболее нервирующей проблемой является не то, как найти свое место в жестких рамках класса или страты и, найдя его, сохранить и избежать изгнания; человека раздражает подозрение, что пределы, в которые он с таким трудом проник, скоро разрушатся или исчезнут»²¹. Выбор, свободный выбор превращает идентификацию из бихевиорального, или «ожидаемого поведения», в лично окрашенный, индивидуально состоявшийся поступок. Разумеется, выбор идентичности не всегда прямой и осознанный, он может быть также опосредованным, непродуманным и неявным.

Проект – важный, но все же не решающий фактор идентичности. Он не более чем цель, которую переводят из идеального образа в материальную жизнь перформативные средства. В полном соответствии с гегелевской мыслью, они солиднее и значимее проекта-цели. Индивид обязан быть ответственным и выбирать цивилизованные средства, с тем чтобы не взрывать общую коммуникативную ситуацию и не ломать идентификационные проекты Других.

Творчески свободная самость, далее, имплицитно уникальность и индивидуальность, вместе – индивидуацию идентичности. Ее расширяет и тем поддерживает одно из новых, но фундаментальных противоречий современности, противоречие не между частным (от «часть») и общим, или целым (оно традиционно и исторически инерционно), а между индивидуальным и общим²². Индивид сегодня настолько вырос в своей самостоятельности, окреп в своей автономности, что может общаться и бороться, открыто заявляя о своих претензиях, с обществом в целом. Ему не требуется уже средовое опосредование, включенность, для обретения нужной силы, в ту или иную группу, человеческую общность. Убедительный пример такой логики развития событий являет нам индивидуализация террористической войны. В каком-то смысле это возвращение к анархистской вольнице – разумеется, на новой социальной и технической основе.

Особую напряженность в формирование постмодерной идентичности вносит встреча, пересечение, если не столкновение, разных типов идентичности. Ситуация в общем-то понятная: в современном глобализирующемся мире все развитые страны являются открытыми, их границы – проникаемыми. Но это – глобально-синхронный аспект проблемы. Ее диахронный аспект связан с темпоральной многослойностью бытия, с сосуществованием разных укладов жизни в рамках одного, отдель-

²¹ Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // <http://www.tovievich.ru/book/print/155.htm> > (15 декабря 2007).

²² См.: Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. СПб., 2004. С. 418-423.

но взятого общества. Коллективизм и индивидуализм как культурные коды не просто предлагают, а навязывают, подчас очень агрессивно, свои идентичности – закрыто-тотальные и открыто-эгоистические соответственно. Так что индивиду приходится выбирать уже не только между идентичностями в рамках национально-своего (отечественного) плюрализма, но и между идентичностями, принадлежащими к разным культурным или цивилизационным типам. И тогда это уже не выбор, а самая настоящая конфронтация.

Представителей постмодерной (свободной и множественной) идентичности страшит перспектива соскальзывания к архаическим ценностям и нормам, адептов домодерной (коллективистской или коммунарской) идентичности такая перспектива вполне устраивает, сторонников модерной (эгоистической, атомарно-диффузной) идентичности отличают консервативные, «морально» устаревшие ориентации. Конфронтация переводит проблемное напряжение, в той или иной мере свойственное любой идентичности, в самый настоящий кризис, заставляющий отчаянно искать выход (выходы). Сложность и неотложность исподволь вызревшей ситуации провоцирует появление спорных идеологий и практик в виде фундаментализма и терроризма, рыночного тоталитаризма, либерального «конца истории» и т.п. В результате идентичность превращается в предмет политических спекуляций и СМИ-манипуляций. На горизонте вырисовываются очертания новой «холодной войны», на этот раз – за правильную (праведную) идентификацию.

Ясно, что та множественная идентичность, которой начинен сегодня человек, должна быть как-то организована, приведена в порядок. В каждом конкретном случае это делается по-разному и индивидуально. Но в общем плане можно говорить о том, что в соответствии с духом времени более широкая идентичность должна быть и более глубокой (основополагающей). Сегодня, похоже, это цивилизационная идентичность. Не нужно перепрыгивать через определенные этапы (когда-то идентичность была ограничена околицей деревни) – на граждан мира многие просто еще не тянут. Да и масштабы общества не всем по плечу. Немало людей и в современном мире все еще живут общинами, родовыми кланами, и горизонты общества, требующие видеть и уважать в любом индивиду прежде всего человека, человека как такового, для них еще впереди.

Вызов идентичности в этой ситуации – если понимать его, конечно, как вызов современности, требование времени – состоит в распространении открытости и временности – короче, свободы выбора на все идентичности, вне зависимости от того, к какому социальному типу они принадлежат, включая и выбор между типами. Право на выбор идентичнос-

ти само со временем расставит все по своим местам. Рефлексивность и здравый смысл, связанные с таким выбором, наверняка будут нарастать. Вместе с ними будет укрепляться гуманизм, как признание бытийного самостояния и уважение личного достоинства каждого человека, в коммуникации между людьми. Если же общества, развитые в первую очередь (исторический спрос с них во всех отношениях больший), не смогут принять этот вызов и положительно ответить на него, то человечество ждет «новое средневековье», если не Гоббсово «естественное состояние».